

## A sabedoria na história de *Adam* (Sb 10,1-2)

O Capítulo X do Livro da Sabedoria põe em cena uma série de acontecimentos, que se sucedem sem qualquer ligação de ordem histórica ou cronológica — “fora do espaço e do tempo”, diz É. Osty <sup>1</sup> —, e um desfile de personagens cujos nomes não são revelados. Um tal modo de proceder não parece poder ser integralmente explicado pelos propósitos universalistas do autor <sup>2</sup>; talvez tenhamos de admitir que o principal objectivo de um tal procedimento seja o de realçar que o grande protagonista é aí a Sabedoria, que domina todo o Capítulo, conduzindo a acção, e aparecendo por três vezes identificada pelo nome (*hê sophia*: vv.4.9.21) e outras seis pelo pronome demonstrativo enfático (*hautê*: vv.1.5.6.10.13.15) <sup>3</sup>. Todavia, mau-grado a diluição histórica efectuada, pelos acontecimentos catalogados e por uma ou outra evocação vocabular, apercebemo-nos de que a história aí representada é a história do Livro do Génesis e da primeira parte do Livro do Êxodo, e dos seus principais protagonistas.

<sup>1</sup> É. OSTY, *Le Livre de la Sagesse*, Paris, 1950, p.21.

<sup>2</sup> De um modo geral, os Sábios de Israel ultrapassam os particularismos da raça e colocam as suas questões no plano individual/universal. A. COUTO, *A Aliança do Sinai como núcleo lógico-teológico central do Antigo Testamento*, Valadares, 1990, pp.237-238; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 2ª ed., 1983, pp.307-313; J. LEVÊQUE, *Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle*, in C. H. W. BREKELMANS (ed.), *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et Théologie*, Leuven-Louvain, Paris-Gembloux, 1974, p.198; S. VIRGULIN, *Giobbe. Versione, introduzione, note*, Roma, 1984, p.33; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, 1972, pp.537.545; ID., *Israël et la Sagesse*, Genève, 1972, p.364.

<sup>3</sup> Com *hautê*, demonstrativo enfático, a Sabedoria é mantida no primeiro plano, como refere C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, II, Paris, 1984, p.608.

É neste contexto de diluição histórica, mas de afirmação literária e teológica, que se vislumbra, sob a roupagem sapiencial de Sb 10,1-2, a figura do “Homem” de Gn 2-3. Dizemos que se vislumbra, porquanto os traços de Sb 10,1-2 e de Gn 2-3, nomeadamente no que se refere ao pecado, não se ajustam suficientemente. Movimentando-se neste espaço aberto, A.-M. Dubarle pode afirmar que o Livro da Sabedoria “faz incontestavelmente menção do pecado do Éden”<sup>4</sup>, enquanto que G. von Rad pode dizer, por sua vez, que, ao longo do AT, “ninguém mais, nem um profeta, nem um salmista, nem um narrador, fará, de forma reconhecível, a mais pequena alusão à história da queda”<sup>5</sup>.

Na verdade, em relação ao “Homem” de Gn 2-3, o “primeiro formado” (*prôtóplastos*) de Sb 10,1-2 foi “otimizado”. Todavia — e mais uma vez nos socorremos de É. Osty, para quem o autor do Livro da Sabedoria é judeu e toda a sua cultura é judaica: “leu, releu e meditou os Livros Santos; são eles que inspiram constantemente a sua obra”<sup>6</sup> —, parece ser indiscutível que o autor do Livro da Sabedoria, para a redacção destes dois versículos, tinha sobre os joelhos o texto de Gn 2-3<sup>7</sup>.

Para atingirmos o nosso objectivo — captar o alcance dos dois primeiros versículos do Capítulo X do Livro da Sabedoria, isto é, tentar saber qual o papel da Sabedoria na história de *Adam* —, torna-se, pois, necessário que comecemos por nos debruçar sobre o texto de Gn 2-3. Num segundo momento fixaremos a nossa atenção sobre o texto do Livro da Sabedoria, na tentativa de discernir os pontos de convergência e de dissonância em relação ao texto do Livro do Génesis. Ser-nos-á então possível saber qual a leitura que o autor do Livro da Sabedoria fez do relato do Livro do Génesis.

---

<sup>4</sup> A.-M. DUBARLE, *Le Péché Originel dans l'Écriture*, Paris, nova ed. aumentada, 1967, p.75.

<sup>5</sup> G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Brescia, 2ª ed., 1978, p.127.

<sup>6</sup> É. OSTY, *Le Livre de la Sagesse*, p.11.

<sup>7</sup> M. GILBERT, *La relecture de Genèse 1-3 dans le Livre de la Sagesse*, in L. DEROUSSEAU (ed.), *La Création dans L'Orient Ancien*, Paris, 1987, p.342, afirma prudentemente que o autor do Livro da Sabedoria recorre ou parece referir-se a Gn 1-3, mas muito raramente o faz de maneira quase explícita, e acrescenta ainda que é sabido que ele não nomeia nenhum personagem nem explícita nenhuma referência textual.

## 1. A história de Adam de Gn 2-3

### 1.1. O prólogo pré-histórico de Gn 2-(3)11 na visão geral J

“Ao longo do AT, os conteúdos de Gn 2-3 e, particularmente, de Gn 3, constituem um caso de estranho isolamento. (...) Mas isto não deve levar-nos a considerar este testemunho pré-histórico da criação e da queda sem relação alguma com a conduta particular de Yahveh na Aliança. Apenas aquilo que o autor sabia de Yahveh, Deus de Israel, podia autorizá-lo a escrever nestes termos”<sup>8</sup>. Devemos então perguntar: o que é que o autor (J) sabia de Yahveh, Deus de Israel? E a resposta é: sabia naturalmente aquilo que as suas fontes lhe tinham transmitido. As suas fontes eram as tradições orais veiculadas pelos grupos instalados a sul da chamada “travessa transversal meridional”<sup>9</sup>, e que mais tarde integrarão o Reino de Judá. Estas tradições não recuavam no tempo para além de Abraão. Os seus conteúdos eram naturalmente a história patriarcal, a opressão sob o poder do Egito, a libertação do poder do Egito, o deserto, o encontro do Sinai, a entrada na Terra Prometida: um percurso mais sinuoso do que linear, que acusava as tergiversações de Israel e a permanente condução da acção por parte de Yahveh. O prólogo pré-histórico da criação e da queda (Gn 2-(3)11) não fazia parte dessas tradições. É fruto da reflexão de J<sup>10</sup>, que o construiu por dedução a partir do seu próprio mundo, tendo em conta a experiência acumulada que os seus grupos lhe transmitiram. Gn 2-(3)11 nasce, pois, como um “relato de começo”<sup>11</sup>. Trata-se, neste caso, de um

<sup>8</sup> G. VON RAD, *Genesi*, p.127.

<sup>9</sup> Esta travessa consiste numa série de cidades não-conquistadas, que se estende de Gezer a Jerusalém (ver Jz.1,21.29.35), e que impede a comunicação entre os grupos situados a sul e a norte dessa barreira. Ver sobretudo S. HERRMANN, *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia, 2ª ed., 1979, pp.129s.; R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël. Des Origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, p.446; ID., *Histoire Ancienne d'Israël. La Période des Juges*, Paris, 1973, p.113; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, 1983, p.33.

<sup>10</sup> G. VON RAD, *Genesi*, p.24; ID., *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in ID., *The Problem of the Hexateuch and other essays*, London, 1984, pp.63-67. Este movimento intelectual ascendente, que faz remontar desde uma situação concreta à sua origem, foi também realçado por A.-M. DUBARLE, *Le Péché Originelle dans l'Écriture*, pp.49-50; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, in *Biblica*, 43, 1962, pp.296-299; N. LOHFINK, *Les premiers chapitres de la Bible après l'intervention des sciences de la nature*, in ID., *Sciences bibliques en marche. Un exégète fait le point*, Tournai, 1969, p.72.

<sup>11</sup> P. GIBERT, *Problèmes historiques et littéraires du récit de commencement*, in L. DEROUSSEAU (ed.), *La Création dans L'Orient Ancien*, pp.477-481.

começo absoluto, portanto, sem consciência humana possível. O começo relativo, por exemplo, o nascimento de cada um de nós, acontece na história, mas não entra no *corpus* da nossa memória. Podemos ter acesso a ele apenas através de testemunhas *exteriores*. Mas o começo absoluto exclui todo o testemunho. Pode, no entanto, ser *dito* por dedução desde qualquer ponto da história. Todo o “relato de começo” ou de “criação” apresenta, pois, um carácter relativo, uma vez que se trata de uma reconstituição a partir de uma época determinada. O “relato de começo” ou de “criação” diz também alguma coisa da época que o deduz. Este “relato de começo” ou de “criação” J de Gn 2-(3)11, dado o seu carácter de prólogo à obra de J, é fruto, com certeza, da segunda redacção J, a chamada “redacção central e centralizadora”<sup>12</sup>, levada a cabo talvez por Abiatar<sup>13</sup>, mas sobretudo talvez por Sadoc e seu filho Aquimaás<sup>14</sup>, no decurso do reinado de David em Jerusalém sobre “todo o Israel”<sup>15</sup> e Judá (2 Sm 5,5b) (± 997-965) e talvez sobretudo durante o reinado de Salomão nas mesmas circunstâncias (965-926). De facto, o prólogo de Gn 2-(3)11 respira o ambiente universalista da corte de Salomão, organizada em moldes egípcios (1 Rs 4), e aberta ao mundo de então: ao **Egipto** — Salomão torna-se mesmo genro do Faraó (1 Rs 3,1s.) — aos **Filisteus**, **Moab** e **Amon**, **Edom**, aos **Arameus**, todos, ao tempo, aliados (Egipto) ou súbditos de Salomão, pois tinham sido subjugados por David (2 Sm 8). O Rei de “todo o Israel” e de Judá é o herdeiro natural das bênçãos dirigidas outrora por Deus aos patriarcas. Mas estes povos que gravitam em torno da corte de Jerusalém, verdadeiro centro do mundo, poderão também participar dessas bênçãos se se mantiverem em boas relações com o Rei. Basta, para tanto, seguirem o exemplo dos seus antepassados que esta segunda redacção J apresenta já propositadamente como beneficiários das bênçãos dos patriarcas em

<sup>12</sup> A expressão é de H. CAZELLES, *La “Torah” o Pentateuco*, in ID. (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, 1981, p.233. Supõe uma primeira redacção, a que ele chama “redacção sul”, levada a cabo talvez pelo sacerdote Abiatar, companheiro de David em Siceleg (1 Sm 23,6,9; 30,7), onde David esteve refugiado de Saul e sob protectorado filisteu durante mais de um ano (1 Sm 27,5-30,31, esp. 1 Sm 27,6-7; 29,3; 30,1-31), e no Hebron, onde David reinou 7 anos e meio sobre Judá (2 Sm 2,11; 5,5a). Esta primeira redacção J interessou-se sobretudo pela recolha de dados junto dos grupos que se tinham fixado nesta zona sul (simeonitas, quenitas, calebitas, levitas...).

<sup>13</sup> Já tinha estado na “redacção sul”. Pode ter estado também nesta “redacção central”, mas só na sua primeira fase, pois será afastado por Salomão (1 Rs 2,26-27).

<sup>14</sup> H. CAZELLES, *La “Torah”*, p.233.

<sup>15</sup> A expressão “todo o Israel” (*kol-Yisra’el*) não inclui Judá. “Todo o Israel” é o grosso dos grupos do futuro Reino do Norte, em oposição a Judá.

virtude do seu bom relacionamento com eles: é o caso do **Egipto** (Gn 12,10-20), dos **Filisteus** (Gn 26,26-30), de **Moab** e **Amon**, filhos de Lot (Gn 13,1-18; 18,22-23; 19,1-38), de **Edom** (Gn 25,19-28.30), dos **Arameus** (Gn 29-31). Esta “redacção central” J é, portanto, universalista, mas é também optimista: à volta do Rei, em quem descansam as bênçãos patriarcais, abre-se uma época de sonho, durante a qual, “Judá e Israel viveram em segurança, cada qual debaixo da sua videira e da sua figueira, desde Dã a Bersabeia” (1 Rs 5,5) <sup>16</sup>.

Da corte de Salomão, a “redacção central” J vê o mundo e a bênção a alastrar pelo mundo. Mas vê também os obstáculos que se atravessam no caminho da bênção e que podem impedir por algum tempo o sonho de avançar: vê as intrigas, os ódios, as lutas fratricidas <sup>17</sup>. Do coração do mundo do seu tempo, esta “redacção central” J vê a bênção-misericórdia-graça de Deus como elemento permanente contra o qual embate pontualmente o pecado humano. O pecado provoca o castigo (pecado → castigo), mas não anula o elemento permanente da misericórdia de Deus. Os caminhos da história vão sendo construídos ao ritmo do impacto do pecado intermitente com o elemento permanente. Mediante uma série de cenas sobrepostas — ‘Adam no jardim (Gn 3,1-24), Caim e a sua descendência (Gn 4,1-22), a vingança de Lamec (Gn 4,23-24), o chamado pecado dos *b’nê ha’lohîm* (Gn 6,1-4), a constatação por parte de Deus da grande e contínua maldade do homem para justificar e introduzir/concluir o dilúvio (Gn 6,5-7; 8,21), a embriaguez de Noé com a maldição de Canaan (Gn 9,18-28), a torre de Babel (Gn 11,1-9) — que ocupam o espaço todo (os desertos do sul das terras cultivadas palestinenses, a Palestina, a Fenícia <sup>18</sup>, a Mesopotâmia) e

<sup>16</sup> A propósito da expressão “debaixo da sua videira e da sua figueira”, caracterizando uma época de sonho, de paz e de esperança, porventura de colorido messiânico, ver ainda Gn 49,11-12; Is 36,16; Mq 4,4; ver Jo 1,48!

<sup>17</sup> É particularmente dramática a luta pela sucessão ao trono por parte dos filhos de David. Assim, o primogénito Amon é assassinado por Absalão (2 Sm 13,27b-29), que se torna assim o herdeiro legítimo. Absalão entra, porém, em conflito com David, e é assassinado por Joab (2 Sm 18,14), chefe do exército de David. Com a morte de Absalão, ficam em cena Adonias, o mais velho dos filhos sobreviventes de David, e Salomão, o mais novo. Salomão acaba por conseguir ocupar o trono e mata o seu irmão mais velho Adonias no dia seguinte ao da sua subida ao trono (1 Rs 2,12-25). Mas é igualmente dolorosa a forma como vemos passar o reino de Saul e do seu filho e sucessor ‘*Ish Boshet* para as mãos de David. Assiste-se primeiro ao abraço suicida de Saul com a própria espada (1 Sm 31,4); vem depois o assassinio premeditado de Abner, chefe do exército de Saul e depois de ‘*Ish Boshet* (2 Sm 3,22-27), a que se segue o assassinio de ‘*Ish Boshet* (2 Sm 4,5-7).

<sup>18</sup> O episódio dos *b’nê ha’lohîm* parece ter a ver com a mitologia fenícia, bem conhecida pelos documentos de Ras Shamra/Ugarit.

todos os tipos de vida (nómadas, agricultores, sedentários, citadinos, as relações entre esposos, irmãos, pai e filhos, relações sociais e internacionais), J afirma rotundamente a linha do pecado humano, a que Deus apõe por cinco vezes o selo da maldição (Gn 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,25) (= pecado → castigo). Por detrás de tanto pecado, J nunca deixou de mostrar, todavia, o elemento permanente da misericórdia de Deus (Gn 3,15.21s.; 4,25-26; 5,29; 8,20-22; 9,26-27), deixando ver assim que, embora a história humana siga pelo encadeado “pecado → castigo”, fazendo por isso a maldição o seu aparecimento por 5 x, a sua verdadeira chave de interpretação e salvação reside no elemento permanente da misericórdia-bênção de Deus. Fica claro que o esquema “pecado → castigo sobre o fundo permanente da misericórdia de Deus”, que permeia a inteira pré-história bíblica (Gn 2-11) e Gn 2-3 em particular, nada tem a ver com o esquema que permeia a história Dtr “pecado → castigo/conversão → salvação”<sup>19</sup>. Na pré-história bíblica, a equação “pecado → castigo” resolve-se pelo elemento permanente da misericórdia de Deus. Na história Dtr, a mesma equação resolve-se mediante o recurso ao terceiro elemento “conversão”, que nem sequer se faz sentir na pré-história bíblica<sup>20</sup>.

Com a entrada em cena de Abraão, em Gn 12, o elemento permanente da misericórdia-bênção de Deus mostra-se a toda a luz. A palavra “bênção” faz-se ouvir logo de entrada maciçamente por 5 x em apenas dois versículos (Gn 12,2-3). E ouve-se depois a todo o momento. E para tudo ser ainda mais claro, desaparece desta nova história (Gn 12-50) o encadeado “pecado → castigo”. O pecado surge, mas é completamente “arrasado” pela misericórdia-graça de Deus que, com soberana liberdade, conduz o rumo dos acontecimentos, chamando quem muito bem entende — “farei graça a quem farei graça e farei misericórdia a quem farei misericórdia” (Ex 33,19) — e não levando minimamente em conta eventuais méritos ou

<sup>19</sup> Contra J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as historian in Genesis*, Kentucky, 1992, pp.126-128. Contra a tendência generalizada da chamada “nova crítica do Pentateuco” em apresentar o bloco Génesis-Números no cone de projecção Dtr. Estamos, neste ponto, de acordo com E. ZENGER, *Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, 2<sup>e</sup> ed. corrigida (1<sup>a</sup> ed. 1989), 1991, p.327, nota 84 -1), que anota lucidamente que o esquema interpretativo presente muitas vezes no bloco Jz-2 Rs não caracteriza a teologia da história do bloco Gn-Nm, nem quanto ao conteúdo nem quanto aos dados semânticos.

<sup>20</sup> Também E. ZENGER, *Le thème de la «sortie d'Égypte»*, pp.327-328, nota 84 -3), faz ver que o termo “conversão”, particularmente importante no bloco Js-2 Rs, está ausente do bloco Gn-Nm.

direitos adquiridos aos olhos dos homens, deixando transparecer claramente a ideologia patente nas chamadas “história da ascensão de David” (1 Sm 11-2 Sm 7) e “história da sucessão de David” (2 Sm 9-1 Rs 2). História “iluminada”, fruto do “século das luzes salomónico” («*salomonische Aufklärung*»), lhe chamou G. von Rad, e outros na sua esteira <sup>21</sup>. Nós preferimos chamar-lhe história “retroprojectada”, no cone de projecção da situação histórica davídico-salomónica, e não no cone de projecção da situação da pequena e miserável comunidade jerosolimitana da época exílica/pós-exílica, como pretende a “nova crítica do Pentateuco” <sup>22</sup>. Gn 2-(3)11 é o prólogo desta história <sup>23</sup>.

<sup>21</sup> A expressão tem a ver com o muito referido “iluminismo” da época de Salomão. G. VON RAD, *Los comienzos de la historiografía el el antiguo Israel*, in ID., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, pp.141-176; ID., *La historia de José y la antigua hokma*, in ID., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, pp.255-262; ID., *Genesis*, p.16; ID., *Teología del Antiguo Testamento*, I, pp.83-86; W. H. SCHMIDT, *Introducción*, p.100; A. DE PURY, Th. RÖMER, *Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, p.42. A expressão deve, porém, ser vista com reservas. Ver S. HERRMANN, *Storia d'Israele*, p.250; J. A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, pp.143-145.

<sup>22</sup> Continuamos a trabalhar com a hipótese de um J davídico-salomónico, embora redimensionado. É completamente inverosímil que a depauperada comunidade jerosolimitana da época exílica/pós-exílica possa ter alento e talento para produzir a historiografia a que nos referimos. Mantemo-nos, portanto, ainda na esteira do paradigma de J. Wellhausen. O paradigma da chamada “nova crítica do Pentateuco” (R. Rendtorff, E. Blum, F. Crüsemann, H. H. Schmid, J. van Seters, Th. Römer, M. Rose...) cria mais problemas do que os que resolve. Assim também, reagindo já contra o paradigma da “nova crítica”, E. ZENGER, *Le thème de la «sortie d'Égypte»*, pp.327-331; S. AMSLER, *Les documents de la loi et la formation du Pentateuque*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, p.257; H. SEEBASS, *Que reste-t-il du Yahviste et de l'Élohiste?*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, p.206; J. VERMEYLEN, *Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, pp.179-191; W. H. SCHMIDT, *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plaidoyer für den Jahwisten*, in *Biblischer Zeitschrift*, nova série 25, 1981, pp.82-102; ID., *Introducción*, p.100.

<sup>23</sup> Para esta maneira de ver a função de Gn 2-(3)11 como prólogo da história bíblica, podem ver-se H. CAZELLES, *La “Torah”*, pp.204s.; Ch. HAURET, *Les Traditions Yahvistes en Genèse 2-11 et la préhistoire du Salut*, in *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento*, Madrid, 1969, pp.133-137; N. LOHFINK, *Le récit de la chute du premier homme*, in ID., *L'Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd'hui*, Paris, 1969, pp.84 s.; ID., *L'eschatologie dans l'Ancien Testament*, in ID., *Sciences bibliques en marche*, p.136; L. PACOMIO, “*Quaerere Deum*” nelle antiche redazioni jahveista ed elohista dei libri biblici di *Genesis*, *Esodo* e *Numeri*, in *Quaerere Deum*, Brescia, 1980, p.31; W. H. SCHMIDT, *Introducción*, pp.97-106; G.VON RAD, *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, pp.65-67; ID., *Teología del Antiguo Testamento*, I, pp.212-213.216-217; ID.,

## 1.2. Ao ritmo da teologia da aliança: a) o mal é fruto do pecado; b) a misericórdia de Deus nunca abandona o homem

Depois de termos apresentado o bloco textual de Gn 2-(3)11 como um “relato de começo”, que acusa o esquema “pecado → castigo sobre o fundo permanente da misericórdia-graça de Deus”, retroprojectado por dedução a partir da situação davídico-salomónica pela “redacção central” J, que o coloca como prólogo da sua obra, devemos agora mostrar como este prólogo se encontra também sob a influência da teologia da aliança.

J não nos apresenta, de modo explícito, o homem de Gn 2-3 e Yahveh-Elohim envolvidos numa aliança. De facto, na concepção de J, a aliança é propriedade exclusiva do povo de Israel. Ora, se Israel nasce como povo no Sinai, tendo embora o seu prelúdio com Abraão, é então perfeitamente lógico que o acontecimento da aliança entre na história apenas no Sinai, tendo embora também o seu prelúdio com Abraão <sup>24</sup>. Tendo evitado deliberadamente falar de aliança em Gn 2-3, J não deixou, no entanto, de permear o seu relato com o vocabulário e os enunciados da teologia da aliança. Não podia mesmo escrever de outra maneira.

Vejamos o vocabulário e os enunciados que percorrem o texto:

1. O homem foi criado na “terra arável” (<sup>a</sup>*damah*) (Gn 2,7), fora do “jardim” (*gan*).

2. Yahveh-Elohim “elegeu” (*laqah*) <sup>25</sup> o homem (Gn 2,15aA) e “deu-lhe descanso” (*hinnîah*) <sup>26</sup> no “jardim” (*gan*) (Gn 2,15aB).

---

*Genesi*, pp.25.195-197.203; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des jahwisten*, in *EvTh*, 24, 1964, pp.73-98 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1964, pp.345-373); A. COUTO, *A Aliança do Sinai*, pp.183-187.

<sup>24</sup> N. LOHFINK, *Le récit de la chute du premier homme*, p.79.

<sup>25</sup> Quando tem Deus por sujeito, o que é raro (apenas umas 50 x no AT), *Laqah* pode ser também um verbo de eleição, referindo uma intervenção livre de Deus. Aparece na Bíblia para referir, por exemplo, a eleição de Abraão (Gn 24,7; Js 24,3), de David (2 Sm 7,8; 1 Cr 17,7; Sl 78,70), de Amós (Am 7,15), do povo de Israel (Dt 4,20; Os 11,3...), bem como o rapto de Henoc (Gn 5,24) e de Elias (2 Rs 2,10). Neste sentido de “eleição”, *laqah* encontra-se várias vezes a introduzir e a fazer binómio com um segundo verbo (*hôtî*’ [= fazer sair], *hēbî*’ [= fazer entrar], *hinnîah* [= dar descanso]), sobre o qual recai maior relevo, como é o caso de Gn 2,15. L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, p.306; H. H. SCHMID, *Lqh Tomar*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (Eds.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, 1978, col. 1199.

<sup>26</sup> Forma hipnil de *nûah*, com o significado teológico de “dar descanso”. Derivação nominal: *m’nûhah* [= descanso, repouso]. O dom do descanso segue normalmente a eleição



3. A tarefa do homem no “jardim” é “prestar culto” (*‘abad*) a Yahveh-Elohim (Gn 2,15bA) e “guardar” (*shamar*) os seus mandamentos (Gn 2,15bB) <sup>27</sup>, logo concretizados em ordens positivas e negativas que lembram o decálogo: Yahveh-Elohim ordenou (*tsiurwah*): comerás (*‘akol to’kel*) de todas as árvores do “jardim” (Gn 2,16); mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás (*lo’ to’kal*) sob pena de morte (*ki môt tamût*) (Gn 2,17).

4. O homem não cumpriu a sua tarefa no “jardim”, violando os mandamentos de Yahveh-Elohim.

---

e anda associado à Terra Prometida. Deus dá o descanso aos seus eleitos na Terra Prometida, que é como que “a terra de Deus”, onde Deus concede a dádiva do descanso. Ver Dt 3,20; 25,19; Js 1,13.15; 21,44; 22,4; 2 Sm 7,1.11; Is 14,1 [com a sequência “reeleição-recolocação na Terra Prometida”]; Ez 37,14 [com a sequência “recriação-recolocação na Terra Prometida”]. Este “colocar” (*hinniah*) do homem no “jardim” (Gn 2,15aB), que significa a dádiva do descanso/repouso ao homem, é já a interpretação teológica do “colocar” normal (*sím*) de Gn 2,8. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, p.306; D. J. MCCARTHY, *II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History*, in ID., *Institution and Narrative. Collected Essays*, Roma, 1985, p.128; G. VON RAD, *Toda-via existe el descanso para el pueblo de Dios*, in ID., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1982, pp.95-102.

<sup>27</sup> Os verbos *‘abad* e *shamar* não significam aqui o habitual “cultivar” a terra do jardim e “guardar” o jardim de algo ou de alguém. De facto, como bem observa Alonso-Schökel, um jardim plantado por Deus e regado pelos melhores rios não parece necessitar de ser cultivado pelo homem, e menos ainda de ser guardado. Guardado de quê ou de quem?! A estranheza desaparece se considerarmos que os verbos *‘abad* e *shamar* fazem parte da linguagem técnica do culto da Aliança de Israel com o seu Deus e significam, neste novo contexto, “prestar culto” a Yahveh e “guardar” os seus mandamentos. L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, p.306. Este sentido é, de resto, explicitado pelos chamados *Targumim* do Pentateuco acerca de Gn 2,15 (= versões aramaicas deste versículo do Génesis, ditas de memória e não lidas, logo após o versículo ter sido lido em hebraico, na liturgia sinagoga). Sobre o assunto, e para as versões que se seguem, R. LEDÉAUT, J. ROBERT (eds.), *Targum du Pentateuque. I. Genèse*, Paris, 1978, pp.15s.86-87.

Neofiti I: Yahveh-Elohim tomou *Adam* e fê-lo habitar no jardim do Éden para lhe prestar um culto segundo a lei e para guardar os seus mandamentos.

Pseudo Jonathan: Yahveh-Elohim tomou *Adam* da montanha do culto, lugar donde tinha sido criado, e fê-lo habitar no jardim do Éden para lhe prestar um culto segundo a lei e para guardar os seus mandamentos.

Fragmentário: A Palavra (Memra) do Senhor pegou em *Adam* e colocou-o no jardim do Éden para se afadigar na (estudo da) Torah e guardar os seus mandamentos.

5. Por isso, Yahveh-Elohim fê-lo partir/expulsou-o (*shillah/garash*)<sup>28</sup> do “jardim” para a “terra arável” (<sup>a</sup>*damah*) (Gn 3,23-24), entretanto amaldiçoada (Gn 3,17b).

6. Yahveh-Elohim não abandona completamente o homem. Antes o acompanha com a sua misericórdia, vestindo-o carinhosamente (Gn 3,21), e impedindo-o de ter acesso à árvore da vida (Gn 3,22b.24), isto é, de permanecer mau para sempre. Trata-se, portanto, de um castigo de amor, em que o amor prevalece sobre o castigo.

É fácil verificar que estes enunciados correspondem à experiência histórica concreta do povo de Israel<sup>29</sup>, encontrado por Deus (= escolhido/eleito/raptado por Deus para viver na sua presença por graça). Por parte de Israel, viver a experiência de ser encontrado por Deus é viver a experiência de ser criado por Deus, que consiste na experiência da sua dependência ontológica em relação a Deus. Encontrado/criado por Deus, Israel vive de Deus, com Deus e para Deus, pois foi esta a natureza, o *lógos*, a razão, que o Deus criador lhe deu. Israel vive por graça. Não pode, portanto, viver segundo o próprio capricho – *katà gnômên*, gostam de dizer os Padres gregos –, mas *katà lógon*, segundo a natureza, a razão, que o Deus criador lhe deu. Segundo a natureza que o Deus criador lhe deu, Israel deve prestar a Deus um culto lógico (*latreía logikê*) (Rm 12,1), que consiste na oferta (*prosphorá*) de si mesmo a Deus (Hb 10,10), renunciando, portanto, ao “livre arbítrio”, como Cristo nos mostrou desde o Baptismo no Jordão, e sobretudo no Getsêmani e na Cruz, percorrendo em sentido contrário o caminho desastroso de *Adam*<sup>30</sup>.

Os mandamentos não são senão a explicitação do *katà lógon* da criação. Israel nem sempre viveu *katà lógon*, isto é, de Deus, com Deus e para Deus. E sempre que isso sucedeu, sempre que Israel se afastou de Deus, experimentou nos caminhos da sua história o mal, a desgraça, a infelicidade, a maldição, a morte. Mas foi sempre experimentando também que é à

<sup>28</sup> O uso destes dois verbos em sobrecarga já foi notado noutras passagens como obra de J: Ex 6,1; 10,10-11; 11,1; e sobretudo 12,39 em complemento de 12,33-34 acerca dos Ázimos. H. CAZELLES, *Rédactions et Traditions dans l'Exode*, in G. BRAULIK (ed.), *Studien zum Pentateuch. Walther Korfeld zum 60. Geburtstag*, Wien-Freiburg-Basel, 1977, pp.47-48.

<sup>29</sup> N. LOHFINK, *Le récit de la chute du premier homme*, pp.79-81; ID., *Les premiers chapitres de la Bible*, p.75; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, pp.305-309.

<sup>30</sup> A. COUTO, *Fundamento bíblico da missão*, in *Communio*, 12, 1995, pp.8-9.

misericórdia de Deus que cabe a última palavra. Nós chamamos “pecado” ao não viver *katà lógon* (= não cumprir os mandamentos de Deus = afastar-se de Deus). Israel experimentou na sua história que as situações de mal, de morte, são fruto do pecado. Mas experimentou também que a misericórdia de Deus evitou sempre que a sua história se perdesse no abismo do mal.

Que o mal é fruto do pecado, e que Deus intervém sempre com a sua poderosa misericórdia para salvar a história, eis duas experiências concretas que só Israel podia fazer, porque só Israel viveu a experiência de ser encontrado por Deus na história e só Israel viveu a experiência de ser criado por Deus. Experiências decisivas que Israel transmitiu à humanidade. Pois a experiência da criação leva necessariamente Israel a ver Deus como criador de todos e de tudo quanto existe.

## 2. A Sabedoria e Adam

### 2.1. Sb 10,1-2: texto e estrutura

A – 10,1a Esta (*haútê*) o primeiro formado (*prôtóplaston*), pai do mundo (*patéra kósmou*),

10,1b só tendo sido criado (*mónon ktisthénta*), guardou com cuidado (*diephylaxen*),

B – 10,1c e libertou-o (*kaì exeílato autòn*) da queda dele (*ek paraptômatos idíou*),

C – 10,2 e deu-lhe (*édoké te autô*) poder (*ischyn*) de dominar (*kratêsaî*) todas as coisas (*hapántôn*).

A estrutura da perícope, que se compõe de três proposições articuladas em paralelismo progressivo de explicitação, assenta sobre os três verbos em aoristo que mostram a Sabedoria, representada pelo pronome demonstrativo enfático *haútê* <sup>31</sup>, na condução da acção: *diephylaxen*, *exeílato*, *édoke*.

*Diephylaxen* é o aoristo activo de *diaphylássô*, que tem o significado enfático de “guardar cuidadosamente” (*dia-* reforçando o verbo simples), e ganha particular relevo em certos textos dos LXX que apresentam o próprio Deus na acção de guardar cuidadosamente o seu povo como a

<sup>31</sup> Ver atrás, p.169, nota 3.

pupila do seu olho (Dt 32,10; Js 24,17), ou a guardar Jacob na sua viagem para a Mesopotâmia (Gn 28,15.20), ou o justo que os anjos de Deus guardam em todos os seus caminhos (Sl 90,11 LXX) <sup>32</sup>.

*Exellato* é o aoristo 2º médio de *exairéō*. O tom enfático mantém-se, e manifesta-se logo no uso da voz média, que realça o papel do sujeito (sempre a Sabedoria). Neste sentido, a TOB comenta acertadamente este passo: “O autor menciona a sua falta apenas para acentuar a função salutar da Sabedoria”. O mesmo verbo, também na voz média, traduz nos LXX a acção libertadora operada por Deus em favor do seu povo das mãos dos Egípcios (Ex 3,8; 18,10).

*Édoke* é o aoristo activo de *dídōmi*. Esta proposição C encontra-se na dependência lógico-sintáctica da fortíssima proposição enfática B, de que constitui como que uma explicitação complementar. Tal dependência está assinalada pelo *te* copulativo, que une estreitamente C a B <sup>33</sup>. A explicitação consiste na dádiva da soberania (*kratéō*) <sup>34</sup>, que complementa e coroa a obra da libertação referida em B. A soberania referida em C explicita também a “solidão” referida em A, como adiante veremos.

## 2.2. “Primeiro” (*Prôtos*) e “só” (*mónos*): títulos de Deus e da Sabedoria

*Prôtos* (*prôtó-plastos*) e *mónos* são títulos de *Adam* em Sb 10,1. Significativamente *prôtos* (*n’shôn* TM) e *mónos* (*l’bad/badad* TM) são também títulos do Deus de Israel. Yahveh autoapresenta-se como *prôtos* em Is 41,4; 44,6; 48,12 (ver Ap 1,17; 2,8; 22,13, onde este título é retomado por Cristo morto e ressuscitado; ver ainda Rm 8,29; Cl 1,18; Ap 1,5: *prôtó-tokos*), e é apresentado como *mónos* em Dt 4,35; 32,12; 1 Rs 8,39; 2 Rs 19,15.19; 2 Cr 6,30; Ne 9,6; Jb 9,8; Sl 4,9; 70,16 (LXX); 71,18 (LXX); 82,19 (LXX); 85,10 (LXX); 135,4 (LXX); 148,13; Is 2,11.17; 37,16.20; 44,24; Jo 5,44; 17,3; Rm 16,27; 1 Tm 1,17; 6,15.16; Jd 25 (ver Jd 4, onde este título é dado a Cristo; ver ainda Jo 1,14.18; 3,16.18; 1 Jo 4,9: *mono-genês*). Todas estas passagens retratam a “esplêndida solidão” do

<sup>32</sup> C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, II, p.609; M. CONTI, *Sapienza. Versione - Introduzione - Note*, Roma, 3ª ed., 1981, p.135.

<sup>33</sup> C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, II, pp.613.614-615.

<sup>34</sup> Trata-se do poder soberano, e não da força. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse*, Roma, 1973, p.182; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, II, p.615.

Deus de Israel na sua absoluta majestade e soberania, afirmando a sua unicidade, exclusividade e incomparabilidade <sup>35</sup>.

Mas os títulos referidos convêm também, de forma singular, à Sabedoria <sup>36</sup>. Na verdade, “primeira de todas as coisas foi criada a Sabedoria” (*protéra pántôn éktistai sophía*) (Ecl 1,4; ver Pr 8,22-26), e, “sozinha (*mónē*) percorreu a abóbada celeste” (Ecl 24,5). Assim, segundo a tradição sapiencial, a Sabedoria é “só” desde a origem, e, segundo o Livro da Sabedoria, ela é “única” (*mía oúsa*) (Sb 7,27).

### 2.3. Ser “só”, senhorio e criaturalidade

À primeira vista, este “só” (*mónos*) que qualifica o homem de Sb 10,1 poderia significar a falta de qualquer coisa de fundamental, o perigo mortal da solidão que o próprio Deus tinha já constatado de forma enfática acerca do homem que modelara no Livro do Génesis: “Não é, de facto, bom que o homem esteja só” (*Ibad/mónos*) (Gn 2,18a) <sup>37</sup>.

De facto, a anotação de “só” (*mónos*) arrasta consigo em muitos textos do AT um carácter fundamentalmente negativo, digamos mesmo mortal, pois traduz a situação de alguém que foi rejeitado como um caco velho para longe da torrente da vida, ou que foi colocado pelo isolamento numa situação particularmente vulnerável <sup>38</sup>. É o caso de um povo “só” (Mq 7,14), da cidade “só”, semelhante ao deserto (Is 27,10; Lm 1,1), de Elias “só” (1 Rs 19,10.14), de Moisés “só”, pedindo a Deus a morte (Nm 11,14-15), de David “só”, à mercê do inimigo (1 Sm 21,2; 2 Sm 17,2), de Jeremias “só” (Jr 15,17), do salmista “só”, semelhante aos pássaros que andam pelo

<sup>35</sup> G. SAUER, *'ehad Uno*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario Teologico manual del Antiguo Testamento*, I, cols.178-179; H.-J. ZOBEL, *badhadh*, in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Grand Rapids-Michigan, 1977, p.478; K.-H. BARTELS, (*mónos*) *Uno*, *único*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca, 1984, p.312.

<sup>36</sup> Sobre o assunto, ver P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse*, in M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Paris-Gembloux, 1979, p.363.

<sup>37</sup> Acerca do teor enfático desta constatação, ver A. COUTO, *Homem e mulher Deus os criou*, in *Communio*, 10, 1993, p.215.

<sup>38</sup> Sobre esta “solidão” negativa e passagens bíblicas referidas, J.-L. SKA, *«Je vais lui faire un allié qui soit son homologue» (Gn 2,18). À propos du terme 'ezer - «aide»*, in *Biblica*, 65, 1984, pp.237-238; K.-J. BARTELS, (*mónos*) *Uno*, *único*, p.311; H.-J. ZOBEL, *badhadh*, pp.476-477.

deserto, pelos campos em ruínas, solitários sobre os telhados (Sl 101,7-8 LXX), da pessoa subjugada (Lm 3,28), do leproso, excomungado no sentido literal do termo (Lv 13,46), da viúva sem filhos (Is 49,21; ver Lm 1,1). Sempre neste sentido negativo, o celibato de Jeremias (Jr 16,1-4) e a viuvez de Ezequiel (Ez 24,15-17) são sinais do fim de Jerusalém. Esta “solidão” que acabámos de verificar deixa-nos à beira da ruína, e nada tem a ver com a “esplêndida solidão” de Deus e da Sabedoria.

Mas há na Bíblia também outro filão que documenta a “esplêndida solidão” do homem à imagem de Deus e da Sabedoria. É o caso de Abraão “um” (*heís / ehad*) (Is 51,2; Ez 33,24) <sup>39</sup> como o Deus “Um” (Dt 6,4), de Jacob “só” (*mónos*) (Gn 32,25; Dt 33,28-29), ambos encontrados e abençoados por Deus; é o caso de Moisés “só” (*mónos*) com Deus (Ex 24,2); é o caso do povo de Jacob/Israel “só” (*mónos*) (Nm 23,9), igualmente encontrado e abençoado por Deus. Esta “esplêndida solidão” é sinónimo de grandeza e dignidade, de domínio e soberania <sup>40</sup>.

Será que o “só” (*mónos*) de Sb 10,1 também inscreve o homem no majestoso friso dos coroados com o esplendor da solidão? Tudo indica que sim. De facto, como bem observa P. Beauchamp a propósito do nosso texto <sup>41</sup>, neste *mónos* está contida a suprema dignidade do homem: por um lado, o ser “só” (*mónos*) de *Adam* contrapõe-no ao mundo animal, caracterizado pela multiplicidade das espécies (por mais que se multipliquem sobre a face da terra, os homens nunca constituem várias espécies); por outro lado, caracteriza a natureza criatural do homem como ser à imagem e semelhança do Deus Único. É da conjugação destas duas componentes da sua condição de “só” (a unicidade em confronto com a multiplicidade

<sup>39</sup> Abraão e Isaac são ainda chamados “únicos” pelos *Targúim* do Pentateuco quando glosam Gn 22,10. Para as versões que se seguem, R. LE DÉAUT, J. ROBERT (eds.), *Targum du Pentateuque*, I, pp.218-219.

Neofiti 1:	Neste momento desceu dos céus uma voz que dizia: «Vinde, vede duas (pessoas) únicas no meu universo. Uma sacrifica e a outra é sacrificada...».
Pseudo Jonathan:	Os anjos do alto diziam: «Vinde, vede duas (pessoas) únicas que estão no universo. Uma sacrifica e a outra é sacrificada...».
Fragmentário:	Neste momento saíram os anjos do alto e diziam uns aos outros: «Vinde, vede dois justos únicos no universo».

<sup>40</sup> H.-J. ZOBEL, *badhadh*, pp.474-475.

<sup>41</sup> P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle?*, p.364; ID., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 1969, pp.240-247. A expressão *L'mîn / katà génos* (= segundo a espécie) aparece três vezes a propósito das plantas (Gn 1,11.12[2 x]) e sete vezes a propósito dos animais (Gn 1,21[2 x].24[2 x].25[3 x]).

das espécies animais e o ser à imagem e semelhança de Deus) que resulta o seu estatuto de domínio sobre as criaturas. A dignidade contida nesta “esplêndida solidão” de *Adam* é claramente explicitada nas glosas dos *Targûmîm* do Pentateuco a propósito da constatação de Deus em Gn 3,22: “Eis que o homem se tornou como um de nós”. Referem os *Targûmîm* <sup>42</sup>:

- Neofiti 1: Eis que o primeiro homem que eu criei está só no mundo tal como eu estou só nas alturas do céu. Povos numerosos nascerão dele.
- Pseudo Jonathan: Eis que *Adam* estava só sobre a terra tal como eu estou só nas alturas do céu. Dele nascerão (homens) que serão um povo...
- Fragmentário: Eis que *Adam* estava só no mundo tal como eu estou só nas alturas do céu.

De acordo com os *Targûmîm* referidos, o “só” de *Adam* não exprime fragilidade e indigência, mas revela claramente que lhe foi concedido o privilégio da “esplêndida solidão”, que o assemelha a Deus <sup>43</sup>. Mas, dada a colocação do texto glosado após a criação de Eva e após o pecado, a glosa fornece-nos ainda dois esclarecimentos complementares de singular importância: a) que a “esplêndida solidão” de *Adam* nada tem a ver com a “solidão mortal” de Gn 2,18, uma vez que se mantém após a criação de Eva; b) que a “esplêndida solidão” de *Adam* também não é afectada pela queda, pois se mantém mesmo depois dela <sup>44</sup>.

Fundamentalmente resulta das glosas dos *Targûmîm* do Pentateuco que o “eis que o homem se tornou como um de nós” se concretiza em “se tornou um como eu” <sup>45</sup>. “*Adam* só no mundo como Deus só no céu” <sup>46</sup>: eis a equação que verdadeiramente vem ao de cima traduzindo a dignidade singular e o estatuto de domínio sobre as criaturas, contidos na “esplêndida solidão” do homem. Por outro lado, se os apelativos de “primeiro” (*prôtos*) e “só” (*mónos*) convêm de forma singular, como vimos, a Deus e à Sabedoria, eles convêm também ao homem de Gn 2-3 (até ao nível do

<sup>42</sup> Para as versões que se seguem, ver R. LE DÉAUT, J. ROBERT (eds.), *Targum du Pentateuque*, pp.96-99.

<sup>43</sup> C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, II, pp.610-611.

<sup>44</sup> P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle?*, p.367.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> É. OSTY, *Le Livre de la Sagesse*, em nota a Sb 10,1.

explícito na glosa do Neofiti 1, que fala de *prôtos* e de *mónos*) e ao “primeiro” homem de Sb 10,1-2. Isto é, entre *Adam*, Deus e a Sabedoria há muitas afinidades.

## 2.4. A missão de *Adam*: “guardar” a Sabedoria

### A missão da Sabedoria: “guardar” *Adam* na dignidade da sua “esplêndida solidão”

Encontrámos já entre *Adam* e a Sabedoria algumas afinidades. Afigura-se-nos de que estamos na presença de mais uma. Vimos oportunamente que *diephylaxen* é a forma verbal enfática em que assenta a proposição A da perícope de Sb 10,1-2, e que realça a função da Sabedoria no papel de “guardadora” do homem *prôtos* e *mónos* <sup>47</sup>. Note-se que o mesmo verbo *phylássô* — embora sem a preposição intensiva *diá* — é empregado em Gn 2,15bB, pela versão dos LXX, para traduzir a voz hebraica *shamar* que define em grande parte a missão de *Adam* no jardim: “guardar” os mandamentos de Deus, isto é, “guardar” a Lei de Deus <sup>48</sup>.

As páginas da Escritura mostram entretanto que a Lei de Deus se identifica com a Sabedoria, e que, portanto, em última análise, a Lei é a Sabedoria (Esd 7,25; Ecli 24,23; Br 3,9-4,4) <sup>49</sup>. De notar que, no TM, o verdadeiro nome para “Lei” é *Tôrah*, que significa “ensinamento”, “instrução”, e se situa, portanto, no âmbito da Sabedoria <sup>50</sup>. Deus é a fonte de toda a Instrução, de toda a Sabedoria, de todas as coisas boas. Significativamente, nas páginas da Escritura, Lei não é sinónimo de opressão. A

<sup>47</sup> Ver atrás, pp.179-180.

<sup>48</sup> Ver atrás, p.177, e nota 27.

<sup>49</sup> P.-E. BONNARD, *De la Sagesse personifiée à la Sagesse en Personne*, in M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, p.126; D. J. MCCARTHY, *Law and Religious Experience: the Old Testament*, in ID., *Institution and Narrative. Collected Essays*, Roma, 1985, pp.363-374; A. COUTO, *A Aliança do Sinai*, p.237.

<sup>50</sup> D. J. MCCARTHY, *Law and Religious Experience*, p.366. “Em paralelismo com *tôrah* aparece toda a gama de conceitos empregados para «sabedoria»: *mitswah/ôt* (Pr 3,1; 4,4; 6,20; 7,2), *hokmah* (Pr 4,11; 31,26), *mûsar* (Pr 1,8; 4,1; 6,23), *leqah* (4,2), *bînah* (Pr 4,1), *dabar* (Pr 4,4), *derek* (Pr 4,11), *tôkahat/ôt* (Pr 6,23)” (G. LIEDKE, C. PETERSEN, *Tora Instrucción*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, II, Madrid, 1978, col. 1295). Ver também G. VON RAD, *Israel et la Sagesse*, Genève, 1972, pp.20-21.



Lei é Deus oferecendo-se a si mesmo em pura dádiva de Vida ao homem. A resposta fundamental do homem não consiste, portanto, em aprender a Lei e agir em consequência, mas em receber Deus e a Vida e em responder ao dom com o dom. A Lei como a Sabedoria têm um rosto que pode ser cantado e amado, como documenta exemplarmente o SI 118 (LXX) <sup>51</sup>. A Lei como a Sabedoria são a Atitude que a razão e a experiência, à luz de Deus, foram mostrando como sendo a Atitude adequada para tratar com Deus e com os homens. Ora, se a Lei é a Sabedoria, e se a missão de *Adam* é guardar a Lei, então bem podemos dizer também que a missão de *Adam* é guardar a Sabedoria.

O Génesis diz, no entanto, que *Adam* se saíu mal no desempenho desta sua missão de guardar a Lei ou, se preferirmos, de guardar a Sabedoria. E Sb 10,1-2 diz fundamentalmente que a Sabedoria se saíu bem no desempenho da sua missão de guardar *Adam* na sua “esplêndida solidão”, na sua unicidade, isto é, na singularidade de ser imagem e semelhança de Deus, de ser “só” na terra como Deus é “só” no céu.

Há, de facto, entre *Adam* e a Sabedoria muitas coisas em comum. De tal modo que parece mesmo que foram feitos um para o outro: a missão de *Adam* é guardar a Sabedoria; a missão da Sabedoria é guardar *Adam*. E foram tão feitos um para o outro que nem essa tragédia humana que é a morte os pode separar. É quanto se pode ver na belíssima glosa do *Targum* de Qohelet acerca de Ecl 5,11: “Doce é o sono do trabalhador quer tenha comido pouco ou muito; mas a saciedade do rico não o deixa dormir”. A glosa desta passagem articula de forma magistral uma série de temas que fomos encontrando até aqui: “prestar culto ao Senhor” // “ocupar-se com a Sabedoria”, “Sabedoria” // “Lei”, “o homem que guarda a Sabedoria” // “a Sabedoria que guarda o homem”, “a Sabedoria resolve a solidão negativa do homem”. Eis a referida glosa:

“Doce é o sono do homem que presta culto ao Senhor. Repousará no seu túmulo quer tenha vivido poucos ou muitos anos... Assim será a Sabedoria da Lei do Senhor para com o homem rico em Sabedoria. Tal como ele se ocupou dela neste mundo e se afadigou/deleitou a estudá-la, assim ela repousará sobre ele no seu túmulo e não o deixará só, tal como a esposa não deixa o seu marido dormir só” <sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Veja-se o SI 118: se se tratasse de uma Lei impositiva, sem rosto, não teria sido certamente assunto escolhido para se escrever um poema. D. J. MCCARTHY, *Law and Religious Experience*, pp.363.369.

<sup>52</sup> O texto pode ver-se em P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle?*, p.368; H. RINGGREN, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, p.124.

### 3. O horizonte de compreensão de Sb 10,1-2: o encandeamento do pecado e do mal pela luz intensíssima da misericórdia de Deus

A história de *Adam* de Gn 2-3 é uma história “dramática” cujos principais actores são Deus e *Adam*, representando este a humanidade inteira<sup>53</sup>, e entre os actos principais do drama representado estão o pecado e o castigo (articulação “pecado → castigo”) e sobretudo a misericórdia de Deus, que intervém para salvar a história, isto é, para evitar que a história de *Adam* se perca no abismo do mal.

Sb 10,1-2 relê a história de *Adam* de Gn 2-3 encandeando, por assim dizer, os dois primeiros actos (o pecado e o castigo) com a luz intensíssima da misericórdia de Deus. *Adam* e o seu mundo surgem assim “optimizados”. Este mundo “optimizado” pela força da misericórdia de Deus não pode conter em si a origem do pecado. Por isso, “é ao demónio (comparar com Ecli 25,24), e não a Eva (nem mesmo à serpente), que o autor do Livro da Sabedoria atribui a entrada do pecado no mundo (Sb 2,24). Se afirma que nenhuma criatura é portadora de veneno, é para ilibar também a serpente (Sb 1,14)”<sup>54</sup>. Impregnado desta compreensão nova do mundo, o autor do Livro da Sabedoria, conhecendo embora o pecado de *Adam*, passa-o para um plano completamente secundário. Digamos mesmo que apenas o menciona para acentuar o papel salutar da Sabedoria e da misericórdia de Deus (Sb 10,1c) e para vincar bem o lugar de relevo que é dado ao homem no mundo, não obstante o pecado (Sb 2,23; 9,2; 10,2)<sup>55</sup>. Em boa verdade, o pecado não conta para nada. Não adianta sequer especular acerca de uma possível diferente dignidade do homem antes e depois da queda, uma vez que, como refere Dubarle, “neste passo poético não se deve procurar uma ordem cronológica exacta. O sábio não se pergunta em que momento preciso o homem recebeu o dom ou a confirmação da sua superioridade. Afirma simplesmente que a possui e que, por outro lado, Deus perdoou o seu pecado”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle?*, pp.362-363; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, 4ª ed., 1981, pp.304-305.

<sup>54</sup> P. BEAUCHAMP, *Épouser la Sagesse - ou n'épouser qu'elle?*, p.362.

<sup>55</sup> Atrás, pp.179-180; ver também A.-M. DUBARLE, *Le Pêché Originel dans l'Écriture*, p.99.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp.86-87, nota 3.

Em suma, o relato de Gn 2-3 articula-se em vários momentos narrativos, de que destacamos: a) a equação “pecado → castigo”; b) a misericórdia de Deus que atenua a situação anterior. A releitura que nos é oferecida em Sb 10,1-2 constitui a afirmação exclusiva da misericórdia de Deus, obra da Sabedoria, que destrói a negatividade de a), elevando Adam à dignidade de Primeiro e Só <sup>57</sup>.

ANTÓNIO COUTO

---

<sup>57</sup> Neste ponto preciso, Sb 10,1-2 vai ao encontro do veio da chamada literatura bíblica contestatária (sobretudo Job), que pôs em causa, com base na experiência, a equação “pecado → castigo”, mostrando que nem sempre uma situação de “castigo” (= mal, infelicidade) decorre de uma situação de pecado: há justos que sofrem; há ímpios que prosperam. Estes protestos documentados receberam a aprovação do próprio Deus da Revelação (Jb 42,7), e os responsáveis da Tradição foram levados a introduzir a correcção que se impunha: acentuar a realidade da misericórdia de Deus. O cepticismo humano fica assim subordinado à misericórdia de Deus. Ver sobretudo J. L. CRENSHAW, *Le dilemme humain et la littérature contestataire*, in D. A. KNIGHT (ed.), *Tradition et Théologie dans l'ancien testament*, Paris, 1982, pp.245-269, esp. pp.266-267.